

держке богов и сплоченного им мордовского народа. Таким образом, в данных народных эпических песнях о Тюште заложена идея ценности мирного крестьянского труда, который эрзяне и мокшане ценят выше воинского, а в самом его образе отражается нравственный идеал мордовского народа — труженика, способного объединить народные массы.

Итак, проделанный анализ позволяет сделать выводы о несомненном сходстве характеров древнегреческого, русского и мордовского эпических героев, наделенных силой, воинской доблестью, неукротимой энергией, гордостью и олицетворяющих в монументально идеализированной форме норму поведения человека героического, воинского века. Далее круг типологических схождений может быть расширен при сопоставлении фактов эпической биографии героев. Принимая во внимание уровни сравниваемых культур, мы с полным правом утверждаем, что однотипные явления в эпическом творчестве разных народов всесторонне раскрываются через выявление национальной специфики.

Примечания

1. *Храпченко М. Б.* Творческая индивидуальность писателя и развитие литературы. М., 1977. С. 257.
2. Былины: Сб. / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986. С. 52.
3. *Путилов Б. Н.* Былины — русский классический эпос // Былины: Сб. Л., 1986. С. 20.
4. Там же. С. 497.
5. *Маскаев А. И.* Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964. С. 179.
6. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Эпические и лироэпические песни. Саранск, 1963. Т. 1. С. 247–251.
7. *Шаронов А. М.* Мордовский героический эпос: Сюжеты и герои. Саранск, 2001. С. 141.
8. Там же. С. 115.
9. *Маскаев А. И.* Указ. соч. С. 177.
10. Там же. С. 189.

© Красильникова С. В.
г. Сыктывкар

ФЕНОМЕН ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В ТЕКСТЕ РУССКОГО СЕВЕРА*

В современных региональных исследованиях все чаще на первый план стала выдвигаться проблема исторической памяти как составной части мировоззрения и самосознания севернорусского населения. С этой точки зрения под исторической памятью понимаются представления народа об общности происхождения и общем историческом пути. Эти представления со-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 06-04-41410 а/С.

держат информацию как о реально произошедших в прошлом, так и об ирреальных событиях. Историческая память избирательна — одни события сохраняются в ней, воспоминания о других полностью стираются. Еще Э. Ренан писал, характеризуя нацию, что «у всех индивидов было много общего и что все они забыли о многом» [1]. Это же справедливо и по отношению к этническим общностям вне зависимости от их типологии. Хранящиеся в исторической памяти события приобретают оценки, положительные или отрицательные коннотации, которые могут отличаться от версий, предлагаемых официальной историей.

Проблемы народного самосознания, путей формирования исторической памяти изучались автором на примере нарративных исторических источников в пределах севернорусской историко-культурной зоны, в пределах Вологодского и Устюжского районов (ареалов), развитие которых шло по общему пути. Народная культура Русского Севера прослеживается на обширной территории от Волхова на западе до Мезени на востоке, от Белого моря на севере до верховьев Волги, Вятки, Камы на юге. Как и всякой маргинальной (крайней) культуре, формировавшейся на периферии общей культуры, в иноэтничном окружении, народной культуре Русского Севера присуще соотношение «своего» и «чужого», сравнение «своих» и «чужих» ценностей, «своего» и «чужого» осознания окружающего мира [2]. Коллективная историческая память этнического самосознания населения Русского Севера складывается из целого ряда компонентов, выражающихся в чувстве единородства, национальной гордости, приобщенности к духовной миссии своей семьи, рода, народа [3]. В основе коллективной исторической памяти лежит чувство патриотизма, верности Родине. На локальном уровне оно проявляется в виде необыкновенной любви, поклонения, ощущения святости своей земли.

В связи с этим необходимо определить, что собой представляет геокультурная среда вологодской и устюжской историко-культурных зон и каковы ее основные составляющие, исходя из текстовой репрезентации в памятниках провинциальной историографии (городовых летописцах и исторических очерках). Под данным понятием предлагается понимать следующее. Геокультурная среда — это собственно природно-географический ландшафт, в сочетании с культурными компонентами образующий единую систему, оказывающую непосредственное влияние на духовную жизнь этноса или его группы. В качестве культурных компонентов ландшафта севернорусских историко-культурных зон следует рассматривать элементы христианской/православной топографии, образующие на данной территории особые сакральные локусы, закрепляя тем самым за ней статус *святого места*.

Сакральный ландшафт Вологодского и Устюжского края складывался на протяжении XIII–XIX вв. и включал целую группу православных обителей (около 30 монастырей на сравнительно небольшой территории). Согласно весьма емкому и меткому сравнению А. Н. Муравьева, православное пространство Вологодского края — это «Северная Фиваида» [4].

Осознание родной земли как благословенного места в высшей степени

отражено в народных представлениях о присутствии местных святых подвижников и их чудотворных иконах. Это особенное качество православного мировосприятия находит отражение в устных преданиях, записанных местными священниками в церковных летописях с целью уберечь от забвения.

Кроме того, геокультурное пространство Вологодского и Устюжского края было насыщено также и таким важным компонентом сакральной топографии, как православный храм. Храм, подобно монастырю, собирал все окружающее пространство в органическую систему, становясь для многих людей символом своей земли, малой Родины. Таков храм Святой Софии в Вологде, описанный автором Вологодского летописца Иваном Слободским как центральный образ территории края, Благовещенский собор, ставший предметом описания сольвычегодских историографов А. Соскина и В. Попова в исторических очерках края.

В ряду знаковых компонентов пространства, представленных православными сооружениями, особо стоит отметить часовни и памятные, поклонные, или обетные, кресты, образы и смыслы которых описываются в исторических очерках вологодскими священниками XIX в.

Однако кроме визуальных маркеров в этническом самосознании местных жителей сохранились воспоминания о том, какое сильное чувство производил на них колокольный звон монастырского или церковного колокола, благовестом разносящийся по округе. В их числе воспоминания Льва Вологодина, находящиеся в составе Устюжского летописца.

Таким образом, рассмотренные нами элементы локальной территории в виде зрительных образов (рельеф местности, колорит окружающей природы) в сочетании с топографией, топонимией и разветвленной системой православной символики (монастырь — храм — колокольный звон — часовня — крест) становятся символами локальной этнической принадлежности.

Все компоненты сакрального ландшафта органично вписывались в пространство севернорусского мира. Освящая его, они повсюду и всегда напоминали человеку о Боге, о том, что все создано Всевышним и несет на себе печать Божьего благословения.

Характерным примером является в этой связи предисловие к историческому очерку Алексея Соскина «История города Соли Вычегодской» (1765), в котором автор ведет повествование от собственного лица, выступая в роли рассказчика. Соскин ясно осознает свой гражданский долг и ставит перед собой главную задачу: «...коль много возжелах тот град описать, в котором я родился и воспитан, толь много одолжен желать и снискать его славу, яко верному согражданину и сыну отечества» [5]. Таким образом, повествователь, движимый любовью к родине, осознанием своего гражданского долга пишет свое сочинение «в незабвенную память своим согражданам», с тем, чтобы «вдохновить» современников и потомков славой города «произшедшей в мимошедшия лета от Божия промысла и от светлых икон и от знаменитых и памяти достойных человек» (с. 13), внушить им чувство гордости за свою родину и соотечественников, «которых памяти и дела ни самая древность могла закрыть», прославленных «воз-

двигнутыми великолепными храмами, посвященному Богу, особливо делами, полезными отечеству и потомству» (с. 14).

С середины XIX в. на территории Русского Севера возникает комплекс церковно-исторических описаний почитаемых древних монастырей и церквей в связи с тем, что в этот период в России особую остроту приобретает вопрос о сохранении церковной традиции, выраженной не только в богослужении, но и в характере живописи, архитектуры, древних священных реликвий (чудотворные иконы и кресты, церковная утварь, священные облачения и т. п.).

Данные повествования были составлены местными севернорусскими священниками, преподавателями духовных училищ и семинарий в жанре документального исторического очерка. Эти тексты о православных святынях ни разу не становились объектом изучения современного литературоведения, хотя они представляют интерес с точки зрения бытования массовой исторической прозы, в частности как нехудожественные, функциональные тексты, образующие широкое смысловое поле в региональном текстовом пространстве культуры. В свою очередь, для нас безусловный приоритет имеет изучение литературного пространства региона как текста культуры, образуемого текстами определенной риторической модальности (речевыми жанрами). Термин «провинциальный текст» или «текст Русского Севера» в этой связи означает определенную осмысленную топонимическую данность, которую можно исследовать в рамках семиотического подхода и которая включает локальную мифологию (Л. О. Зайонц, В. В. Абашев).

Для реконструкции представления о труде историописателя-историографа и церковных древностях особый интерес представляет исторический очерк Н. И. Суворова (1816–1896) «Сказание о храме святого пророка Божия Ильи» [6]. В примечании Суворов отмечает, что «список этого “Сказания”, к сожалению, испорчен переписчиками в начальных своих строках, в которых отчасти не достаёт грамматического смысла, а некоторые слова не могли быть разобраны» (с. 287), поэтому он оставляет пропуск плохо читаемого места в тексте документа.

Статья Суворова, заключающая в себе текст вышеуказанного памятника, начиналась с топографической ссылки на место, где хранится каменный крест: «В Ильинской Обнорской сельской церкви, находящейся в Грязовецком уезде Вологодской епархии, в семидесяти верстах от г. Вологды к югу, на правом берегу реки Обноры, на границе Любимского уезда Ярославской епархии, с давних времен хранится, как чудотворная святыня, каменный четвероконечный крест, весом восемь с половиной пудов...» (с. 288). Далее автор приводит в тексте народное предание об этой святыне: «...что он некогда чудесным образом приплыл по волнам реки Обноры. Против её течения, и сам собою остановился у правого берега близ упомянутой Ильинской церкви, в которую и был вынесен и поставлен. Это предание, из рода в род переходящее между местными жителями, сохранилось и в нижеследующем рукописном старинном «Сказании...» (с. 289).

В историческом сознании Н. И. Суворова рассказы о чудесах от святыни

отражают коллективное сознание определенной группы носителей традиции (например, прихожан). Поэтому после теста «Сказания...» автор приводит сведения из церковного летописца Ильинско-Обнорской церкви о чудесных исцелениях от каменного креста. Многие из рассказов местной летописи представляют «запись» устного предания с целью уберечь от забвения рассказы о чудотворной святыне. Они имеют назидательный характер, т. е. благодаря этим рассказам на практике закреплялась своеобразная этическая норма. Важно отметить, что описанные чудеса, совершающиеся в прошлом, спроецированы на будущее время. Это подтверждается, по мысли Суворова, тем, что «чудесные исцеления, совершавшиеся в древнее время, не перестают совершаться и ныне над страждущими различными недугами: это доказывают немалочисленные, существующие при церкви, записи этих исцелений...» (с. 290).

Анализ специфики историзма в трудах С. А. Непеина удобнее начать с работы «К истории Вологодской градской Троицкой Герасимовской церкви» [7]. Тенденция использования древних документов, наметившаяся еще в трудах севернорусских историографов XVIII–XIX вв., сохраняется в трудах Непеина. С точки зрения историографа, документы ясно раскрывают подробности возникновения и обстоятельства существования первых дней церкви, ибо они обыкновенно оказываются забытыми: «Первоначальная история большинства наших обителей покрыта мраком неизвестности. Подробности возникновения обители... оказываются дошедшими до нас в воспоминаниях далеко неточных, а иногда даже и неверных. Отсюда очевидна важность современных документов, более или менее ясно раскрывающих те или иные обстоятельства первых дней существования обителей...» (с. 81).

В бумагах одного букиниста Непеин обнаружил договор двух лиц, Пятышева и Ваксея, об аренде скипидарной фабрики, относящийся к 1775 г. Этот договор интересен автору тем, что имеет косвенную связь с далеким прошлым города Вологды. «Фамилия Пятышевых, — отмечает Непеин, — известна в Вологде очень многим. В приходе градской Троицко-Герасимовской церкви имеется дом под именем “Пятышевского”. Вокруг дома были некогда Пятышевские земли и скипидарный завод на них. И дом и земля составляют собственность церкви. Дом слывет в народе “проклятым”. Это мрачная руина без дверей и окон, с прогнившею крышей. В нем, по народному поверью, “глумится”, по ночам слышны стоны и вой. Суеверные люди в позднее время со страхом проходят мимо него, осеняя себя крестным знамением...» (с. 83). Далее автор обращается к древнему преданию, связанному с именем просветителя края преподобного Герасима. Здесь он использует отрывок из жития этого святого, ссылаясь на «Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии» Иоанна Верюжского: «Преподобный Герасим пришел в 1147 г. из Киева на Вологду, бывшую тогда еще малым посадом, и на ручье Кайсарове приступил к построению иноческой обители. Тогда некто Пятышев, богатый землевладелец и христианин, пожалел места для храма Божия, заявил свои права на землю и начал о ней спор с преподобным, хотя земля та не приносила ему никакой выгоды и по тогдашнему времени не имела почти никакой ценно-

сти. Чтобы извинить себя и прикрыть жадность свою к обогащению, Пятышев объяснил свой поступок бережливостью и благоразумным старанием избежать бедности и нищеты» (с. 83). Предание говорит, что преподобный на это пророчески сказал Пятышеву, что сколько бы он ни старался о приобретении богатства, никогда не делается богачом, что не только он сам, но и весь род его «станет жить не богато, но и голо не порото». Предсказание преподобного Герасима в точности исполнилось: в продолжение семиста лет, до прекращения рода Пятышевых, они всегда жили ни бедно, ни богато.

Обращает на себя внимание то, что Непеин принимает точку зрения историка-агиографа Верюжского на данное историческое событие, поскольку тот, в свою очередь, также опирался на документы (летописи, сказания, грамоты и др.). Следовательно, Верюжский точно передает дух и колорит той эпохи, в которой произошло событие. Предание, в которое народ вложил свою страсть и идеалы, для историка интересно и правдиво.

Однако Непеин критически относится к используемому источнику. Так, например, он опровергает мнение Верюжского о том, что Пятышевы никогда не числились в купечестве, ссылаясь на приведенный в тексте договор, где сказано, что Пятышев числился купцом. «Хотя, — отмечает автор, — предсказание преподобного постоянно тяготело над его родом. Потомки его уже были простыми мещанами, а имение в 1854 г. перешло в собственность Троице-Герасимовской церкви» (с. 84). Заканчивает свой рассказ автор моралистическим выводом о том, что пятышевский дом служит памятником «Божьей кары нечестивцам».

Таким образом, на основании подлинных документов Непеин составил последовательное и точное повествование о событиях истории церкви, которое дополняло существующие источники более точными деталями. Осуществляя продуманный историографический принцип, автор создает очерковое повествование, в центре которого — образ автора. Движущей силой сюжета-истории здесь является исследовательская мысль автора.

Несомненна зависимость исторических сочинений вышеуказанных авторов от структуры средневековых летописей. Ведь их труды представляют собой опыт собрания всех известных сведений (фактов) об истории края для памяти, т. е. труд летописца. Ориентируясь на традиционную эстетику, местные авторы, однако, стремились не только зафиксировать события прошлого, не дать им забыться, но и реконструировать прошлое в связном литературном повествовании с открытым историческим временем. Эти два типа исторического жанра не вполне противостоят друг другу: в структуре исторического очерка можно обнаружить черты летописного жанра. Но по основным своим признакам данные исторические сочинения ощутимо отличаются друг от друга. Летописцы не могут познакомить нас с общим положением дел, фиксируя лишь часть наиболее «официальных» событий, нуждающихся в запоминании: «Летопись не описывает быта, не останавливается на социальном укладе, не фиксирует политического строя страны: все это кажется летописцу неизменным, как бы извечно установленным, а

потому недостойным внимания» [8]. Однако историографы Нового времени, рассказывающие о давно прошедшей и совершенно далекой читателю эпохе, не могут этим ограничиться. Авторы исторических очерков сообщают в своем повествовании общие сведения о состоянии страны, законах, нравах, взаимоотношениях людей, о развитии благосостояния, торговли, ремесел, духовной культуры. Изучая прошлое, они хотели найти в нем нравственные уроки, сравнения с современностью, установить общие признаки времени, определить периоды и проблемы, разрешаемые народом на каждом этапе его исторического развития. Таким образом, им было присуще историческое сознание и представление о развитии исторического процесса. Это позволило историографам взглянуть на события с более общей точки зрения, расчитать их на группы и обнаружить в них исторический смысл.

Примечания

1. Ренан Э. Что такое нация. СПб., 1988. С. 14.
2. Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 6.
3. См.: Крысько В. Г. Этническая психология. М., 2002. С. 76; Буганов А. В. Историческая память и самосознание русских // Русские: народная культура (история и современность). Т. 5: Духовная культура. Народные знания. М., 2002. С. 5–21; Он же. Национальное сознание и народная память // Русские. М., 1997. С. 647–653.
4. Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855.
5. Здесь и далее текст цит. по изд.: Соскин А. И. История города Соли Вычегодской. СПб., 1765. С. 13.
6. Здесь и далее текст сочинения цит. по изд.: Суворов Н. И. Сказание о каменном кресте при храме святого пророка Божия Илии // Вологодские епархиальные ведомости. 1879. № 13. С. 287–290.
7. Здесь и далее текст сочинения цит. по изд.: Непеин С. А. К истории Вологодской градской Троицкой Герасимовской церкви // Вологодские епархиальные ведомости. 1903. № 120. С. 181–182.
8. Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Т. 1: О себе. Развитие русской литературы; Поэтика древнерусской литературы. Л., 1987. С. 542.

© Краюшкина Т. В.
г. Владивосток

МОТИВ МАСКАРАДА МОДЕЛИ «МУЖЧИНА — МУЖЧИНА» В РУССКИХ НАРОДНЫХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ (на материале фольклора Сибири и Дальнего Востока)

Мужской маскарад модели «мужчина — мужчина» может снижать или повышать социальный статус героя или персонажа. Так, в сказке на сюжет **502 Медный лоб** герой свой статус понижает, а антагонист — повышает: они обмениваются своими статусами. Это может происходить через обмен одеждой, документами или именами. Царевич спускается в колодец за водой, а слуга отказывается его вытаскивать:

«— Нет, я тебя вытаскивать не буду, оставайся здесь в колодце, а я пойду один. / Иван-царевич зачал просить. Григорей не соглашался ни на